

عقلانیت از نظر آگوستین و ملاصدرا

زهرا محمودکلایه* رضا اکبریان** محمد سعیدی مهر***

چکیده

قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) از بزرگان الهیات مسیحی در غرب و ملاصدرا (۱۵۷۱-۱۶۴۱ م) از متفکران فلسفه‌ی اسلامی در شرق، گرچه در دو زمینه‌ی فکری مختلف اندیشیده و به تعاریف مختلفی از عقلانیت دست یافته‌اند، اما هر دو در مقام تعیین مصداق، عقلانیت را اصطلاحی جامع با کاربردی تشکیکی دانسته‌اند که در سطوح مختلفی از یقین، تأمین‌کننده‌ی اعتبار علوم کاربردی، نظری و مکاشفه‌ای است. طی این مقاله به بررسی تعاریف مختلف آگوستین و ملاصدرا از عقلانیت پرداخته و ضمناً نشان خواهیم داد سه محور مشترک در تبیین این دو اندیشمند از عقلانیت بشری عبارت‌اند از: «دوسویه‌دانستن فرآیند ادراک»، «تبیین فرآیند ادراک بر مبنای مشاهده» و «تشکیکی‌بودن معنای تعقل». البته برخلاف آگوستین که نقشی بنیادین و جهت‌دهنده برای اراده و عشق در فرآیند تعقل قائل می‌شود، ملاصدرا اولاً حرفی از عشق به میان نمی‌آورد، ثانیاً اراده را نیز تابعی از تعقل و فرع بر آن می‌داند.

واژگان کلیدی: ۱. عقل ۲. عقلانیت ۳. تعقل ۴. اراده ۵. آگوستین ۶. ملاصدرا.

۱. مقدمه

ملاصدرا و آگوستین دو اندیشمند تأثیرگذار که متعلق به دو جریان مهم فلسفی (فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی مسیحی در قرون وسطی) هستند، هر دو به لحاظ معرفت‌شناختی دارای دیدگاهی رئالیستی و مبنای‌گرایانه‌اند.^۱ عقلانیتی که بر مبنای این ساختار معرفت‌شناختی شکل می‌گیرد، در بسیاری از حوزه‌ها منجر به شکل‌گیری

z.kelayeh@yahoo.com
dr.r.akbarian@gmail.com
saeedimehr@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۵

*دانش‌آموخته دکتری دانشگاه تربیت مدرس
**استاد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس
***استاد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس
تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۲

دیدگاه‌هایی مشابه در این دو اندیشمند شده است. مهم‌ترین محور از اشتراکات فکری آگوستین و ملاصدرا مربوط به تصویری است که ایشان از فرآیند تعقل ارائه می‌دهند. ایشان علاوه بر معنای رایج مبنای‌گرایانه از تعقل، تصویری بنیادی‌تر از ماهیت تعقل را بر مبنای شهود حقایق عقلی ترسیم ساخته‌اند که عقلانیت استدلالی، تنها بخشی از آن تصویر کلی محسوب می‌شود. این نوع نگاه به بحث تعقل در این دو اندیشمند، به‌نحو درخور، توجهی همسان و قابل تطبیق بر یکدیگر است و زمینه‌ای بسیار مساعد و ثمربخش را جهت مقایسه‌ی دیدگاه‌های ایشان فراهم می‌سازد. بر همین اساس، طی این مقاله، ضمن طرح دیدگاه آگوستین نسبت به مسئله‌ی تعقل و اشاره به تلقی خاص وی از عقلانیت، به شرح دیدگاه ملاصدرا در این زمینه و سپس مقایسه‌ی رویکردهای مختلف ایشان خواهیم پرداخت. البته پیش از آغاز بحث، ذکر این نکته ضروری است که آنچه در این مقاله به‌عنوان تلقی آگوستین از عقلانیت بشری مطرح می‌شود، مربوط به دوره‌ی اول از نظریه‌پردازی‌های آگوستین است و این در حالی است که آگوستین در نظریه‌پردازی‌های پایانی خود، به چرخشی اساسی در رویکرد خود دست می‌زند و دیدگاهی را مبتنی بر آموزه‌های مسیحیت در باب عقلانیت دنبال می‌کند که با دیدگاه مطرح‌شده در این مقاله کاملاً متفاوت است. وی در دیدگاه متأخر خود، موضعی ایمان‌گرایانه را اتخاذ می‌کند و عقل را تابعی از ایمان مسیحی می‌داند که مستقلاً نمی‌تواند به حقیقت راه یابد. بررسی‌های نگارنده حاکی از آن است که پژوهش‌های انجام‌شده در باب عقلانیت آگوستینی در ایران، ناظر به این معنای دوم از عقلانیت آگوستینی است و تنها «پورسینا» در کتاب «تأثیر گناه بر معرفت» به تفسیر متقدم عقلانیت آگوستینی پرداخته است، البته ذکر این نکته لازم است که عدم تفکیک دو دوره‌ی مختلف از اندیشه‌های آگوستین توسط نویسندگی این اثر، در مواردی به خلط دیدگاه‌های آگوستین در این دو مرحله منتهی شده است. لذا بر آن شدیم تا با بررسی دیدگاه اولیه‌ی آگوستین در باب عقلانیت، این بُعد از اندیشه‌ی مغفول‌مانده‌ی وی را بازیابی کرده و با تفکیک آن از دیدگاه متأخر آگوستین، زمینه‌ای مناسب را جهت مقایسه‌ی دیدگاه‌های وی با اندیشه‌های ملاصدرا فراهم آوریم. ضمن آنکه در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا با استناد به دیدگاه تشکیکی ملاصدرا به حقایق عالم، برای اولین بار، مدلی نظام‌مند و سازگار از تبیین تمامی مراتب عقلانیت نزد وی ارائه دهیم تا به‌واسطه‌ی آن، میان تعابیر به‌ظاهر ناسازگار وی از عقلانیت، وجه جمعی بیابیم.

۲. عقل در اندیشه‌ی آگوستین

برای وصول به دیدگاه آگوستین در باب عقلانیت لازم است که معنای مورد نظر وی از عقل و سپس تعقل را دریابیم. نگاه اولیه‌ی آگوستین به عقل^۲، نگاهی تحسین‌آمیز به این ظرفیت بشری است که متأثر از دیدگاه‌های افلاطونیان به عقل است^۳ (۲۰، ص: ۱۷۸). آگوستین با اشاره به وجوه اشتراک و افتراق حیوان و انسان، بُعد مشترک انسان با حیوانات را «انسان بیرونی» و بُعد مختص انسان را «انسان درونی» می‌نامد و آنگاه عقل را همان حیطة اختصاصی انسان می‌داند که در آن با سایر حیوانات اشتراکی ندارد (۲۰، ص: ۸۲-۸۳). وی اشاره می‌کند که «من به کمک نوعی فعالیت درونی و پنهان، می‌توانم اشیایی را که باید شناخته شوند، تجزیه و ترکیب کنم و این قوای من، عقل^۴ نامیده می‌شود» (۱۳، ص: ۳۲۵).

آگوستین در کتاب حدیث نفس نیز بخشی از کارکردهای عقل^۵ را به تصویر می‌کشد و شناخت خدا و نفس را از جمله مهم‌ترین کارکردهای عقل به حساب می‌آورد (۱۸، ص: ۵۴). وی می‌گوید: «من از تو می‌پرسم، آیا می‌توانی چیزی را در ذات بشر بالاتر از عقل بیایی؟» (۱۶، ص: ۴۰) و نیز اینکه «هیچ مرجعیت بشری فراتر از عقل یک روح تزکیه‌شده وجود ندارد، چراکه عقل قادر است به حقیقت آشکار دست یابد» (۱۵، ص: ۴۳ و ۵۳-۵۴) و نیز اینکه «به‌خاطر عقل است که ما به صورت خدا آفریده شده‌ایم» (۱۸، ص: ۵۴).

۲.۱. تعقل به‌مثابه‌ی اندیشه

آگوستین کارکرد عام عقل را اندیشیدن دانسته و عقلانیت بشری را در ارتباط با آن معنا می‌کند. وی مقصود خود از اندیشیدن^۶ را چنین توضیح می‌دهد:

«... یادگیری این‌گونه امور، (دانش‌های آزاد)... صرفاً فرآیندی عقلی است و ما از رهگذر همین فرآیند، تصویری را که هرچند مغشوش و آشفته‌اند، اما در حافظه جای دارند، گرد هم جمع می‌آوریم. آنگاه که توجه خود را به سوی آن‌ها معطوف می‌کنیم، درمی‌یابیم که این واقعیت‌های آشفته و فراموش‌شده همواره در دسترس ذهن قرار دارند... مراد از فراگیری و حصول معرفت به این‌ها، همین است و بس... واژه‌ای که در لاتین برای اندیشیدن به کار می‌رود، از همین‌جا مشتق شده و به معنای گردآوردن افکار است» (۲، ص: ۳۰۹).

ژیلسون بر همین اساس می‌گوید: «در مکتب آگوستین، اندیشه صرفاً حرکتی است که نفس به‌وسیله‌ی آن، همه‌ی معرفت پنهانی‌ای را که دارد و هنوز کشف نکرده تا بتواند نگاه خود را بر آن بدوزد، گرد می‌آورد، به هم متصل می‌کند و جمع می‌کند» (۲۵، ص: ۷۵).

نکته‌ی اساسی در باب اندیشه، اینکه آگوستین اندیشه را ترکیبی از اراده، حافظه و ذهن می‌داند (۲۰، ص: ۶۶) و در این میان، عنصر اراده نزد آگوستین اصلی‌ترین مؤلفه‌ی سازنده‌ی اندیشه و تعقل^۷ است؛ چراکه عمل اندیشیدن زمانی تحقق می‌یابد که ذهن آگاهانه و از

روی علم و عمد، نگاه خود را بر دارایی‌های موجود در حافظه‌اش متمرکز سازد. از این‌روست که به اعتقاد بورک، بانظربه اینکه اراده در دیدگاه آگوستین برانگیزاننده و علت همه‌ی افعال انسان، خواه مادی و خواه غیرمادی است، کل نفس اراده خوانده می‌شود و اساساً ذهن، حافظه و اراده یک جوهرند (۲۱، ص: ۲۵۸).

ژیلسون نیز با توجه‌دادن به اینکه از نظر آگوستین، نه تنها همه‌ی عزم‌ها و تصمیم‌هایمان در نظام عملی مبتنی بر اراده است، بلکه هرگونه عمل مربوط به قدرت‌های شناختی در نظام نظری هم، تحت مهار بی‌واسطه‌ی آن است، این تعبیر که بگوییم «آنگاه که اراده هست، انسان هست» را اغراق‌آمیز نمی‌داند و مدعی می‌شود که سراسر روان‌شناسی آگوستینی مهر اراده را بر خود دارد (۲۵، ص: ۱۳۲).

به این معنا اندیشیدن در نظر آگوستین، نه تنها کارکردی از عقل صرف نیست، بلکه ذهن به کمک اراده، به آنچه در حافظه موجود است توجه پیدا می‌کند و به عبارتی، به آن می‌نگرد. این همان نگاه ویژه‌ی او به موضوع عقلانیت را نمایان می‌کند که براساس آن، معرفت حقیقتاً محصول عقل نیست؛ بلکه آنچه مقدمتاً عقل را در طریق معرفت می‌اندازد، اراده است و بدون چنین مؤلفه‌ای، اساساً معرفت ممکن نیست. به همین جهت است که دیهل^۸ اعتقاد دارد که «آگوستین نخستین کسی است که در غرب لاتین، به شرح و بسط مفهومی از اراده پرداخته و در اندیشه‌اش در زمینه‌ی مسیحیت، آن را به منزله‌ی ابزار کشف فلسفی برجسته می‌سازد» (۲۴، ص: ۸۸۱).

بنابراین نقش اراده در تعریف عقلانیت مورد نظر آگوستین به حدی است که بدون درک معنای آن، نمی‌توان تعریف درستی از تعقل نزد وی را ارائه کرد.

۱.۱.۲. ۱. معنای اراده نزد آگوستین: Voluntas^۹ واژه‌ای است که آگوستین متأثر از رواقیون، آن را برای سخن‌گفتن از «اراده» به کار گرفته است. این واژه در اندیشه‌ی رواقی برای اشاره به شخصیت اخلاقی انسان به کار رفته است که وی را از سایر موجودات جدا می‌کند و در انسان به عنوان شکلی از درک عقلانی^{۱۰} محسوب می‌شود و در نتیجه، از او فاعلی اخلاقی می‌سازد (۲۸، ص: ۳۴). از نظر رواقیون، اراده‌ی انسان در واقع کارکردی درست یا نادرست از عقل است؛ چراکه ماهیت بنیادین بشر همان عقل محض است؛ بنابراین رفتار اخلاقی چیزی بیش از رفتار برطبق عقل صحیح نیست که بسیار متفاوت است از اینکه گفته شود رفتار اخلاقی (در میان چیزهای دیگر) عقلانی است (همان، ص: ۳۳).

تفاوت دیدگاه آگوستین با رواقیون در معنایی است که هر یک، از اراده در نظر داشته‌اند. از نظر اپیکتتوس، ناتوانی ما در انتخاب خیر یا شر (ضعف اراده)، مربوط به نوعی ضعف عقلانی است؛ در واقع رواقیون معنای اراده را به عقل تحویل می‌برند. در حالی که چنین

تفسیری از نظر آگوستین ناقص است. از نظر وی، اینکه ما به باورهای غلط اخلاقی و کلامی معتقدیم، به علت نوعی خطای صرف در عقلانیت ما نیست؛ بلکه معمولاً به این جهت است که ما دوست داریم که چنین اعتقاداتی داشته باشیم (همان، ص: ۳۶). او نمی‌پذیرد که اراده‌ی ما (خواه درست یا نادرست)، نمودی از عقلانیت ماست، بلکه اراده نزد آگوستین، از استقلال برخوردار است که نه تنها به عقل، قابل ارجاع نیست، که برعکس، این اراده است که به عقلانیت جهت می‌دهد.

اما آنچه تاکنون گفته شد، تمام معنای مورد نظر آگوستین از واژه‌ی *voluntas* نیست. وی معنایی بنیادی‌تر از صرف اراده را از به‌کاربردن این واژه در نظر داشته است و آن معنای بنیادین، عبارت است از عشق (۲۸، صص: ۳۵-۳۶). از نظر او «اراده‌ی درست، عشق درست جهت‌گیری شده و اراده‌ی غلط، عشق غلط جهت‌گیری شده است» (۱۹، ص: ۳۸۱). در واقع عشق، چیزی نیست جز اراده‌ای که شدت بیشتری یافته است (۲۰، ص: ۵۰۷). وی به نقش زیربنایی عشق در شکل‌گیری شخصیت فرد، این‌چنین اشاره می‌کند: «... به حق، آن که می‌داند چه چیز خوب است، انسان خوب خوانده نمی‌شود، بلکه آن که عاشق آن است» (همان، ص: ۳۳۸). آگوستین کارکرد عشق و اراده را به تمام ساحت‌های وجودی بشر از جمله ساحت معرفتی وی نیز تسری می‌دهد. از نظر او، تصدیق، تنها یک حکم تعیین‌کننده‌ی ذهنی نیست؛ بلکه یک عشق، تعیین‌کننده است (همان، ص: ۵۰۷)؛ از این‌روست که در باب اندیشیدن نیز معتقد می‌شود: «فکر ما به چیزی معطوف نمی‌شود، مگر با به‌خاطر آوردن آن و نمی‌خواهد که معطوف شود، مگر با عشق ورزیدن به آن» (همان). این موضع اخیر وی در باب اندیشه، همان نتیجه‌ای است که در بحث آگوستین از اراده به دنبال آن بودیم؛ همان چیزی که عقلانیت آگوستینی را با اراده و عشق پیوند می‌زند.

۲.۱.۲. تقدم اراده بر عقل: چنان‌که بیان شد، آگوستین معنایی از اندیشیدن را مطرح می‌سازد که با عقل تنها قابل تبیین نیست، بلکه در دیدگاه وی، اراده مؤلفه‌ی دیگری در کنار عقل محسوب می‌شود که به تعقل بشری سمت‌وسو می‌دهد. اکنون با این مقدمات می‌توان با عمق بیشتری به این بحث ورود پیدا کرد که عقل و اراده در اندیشه‌ی آگوستین چه نسبتی با یکدیگر داشته و چه نقشی را در فرآیند تعقل ایفا می‌کنند.

برای کشف این رابطه لازم است تا بار دیگر تعریف عقل و کارکرد آن از دیدگاه آگوستین را مورد ملاحظه قرار دهیم. توضیح داده شد که آگوستین عقل را چشم ذهن برای نگریستن به دارایی‌های نفس می‌داند و بر مبنای آن، کارکردی از عقل را به تصویر می‌کشد که با معنای مشاهده در ارتباط مستقیم است. وی درباره‌ی نقش عقل در فرآیند معرفت چنین می‌گوید:

«من، عقل، در اذهان هستم؛ هم‌چنان که فعل نگاه‌کردن در چشم‌ها هست. چشم‌داشتن همان نگاه‌کردن نیست و نگاه‌کردن همان دیدن نیست» (۱۸، ص: ۲۱).

مضمون این عبارت می‌رساند که از نظر آگوستین، صرف داشتن عقل، برای شناسایی کافی نیست. وی با بهمیان کشیدن مشاهده یا رؤیت متعلقات معرفت توسط عقل، بر التفات و توجه نفس به موضوع معرفت انگشت می‌گذارد. حال که عقل در اندیشه‌ی آگوستین، چشم ذهن برای نگاه‌کردن به حقایق درون نفس است، نگاه عقل به این حقایق درونی، تنها در صورتی با دیدن و معرفت‌یافتن همراه می‌شود که با اراده و خواست نفس یا به عبارتی، التفات نفس به موضوع معرفت همراه شود. روشن است که این التفات، کارکردی از اراده در انسان است (۲۰، ص: ۳۱۷؛ ۲۱، ص: ۶۹)؛ بنابراین دو کارکرد اساسی اراده در حوزه‌ی معرفت عبارت است از: ۱. انتخاب موضوع؛ ۲. انتخاب نوع نگاه به موضوع. این اراده است که بر مبنای عشق‌ها و تمایلات فردی، در گام اول برای عقل مشخص می‌سازد که به چه موضوعی برای شناسایی نظر کند و نیز مشخص می‌کند که به آن موضوع چگونه بنگرد. به همین جهت است که آگوستین توجه عقل به سمت بالا و رو به خدا را حکمت و توجه عقل به سوی پایین را که متوجه امور این دنیا است، علم می‌نامد. (درباره‌ی تفاوت حکمت و علم در آینده‌ی نزدیک سخن خواهیم گفت). چنان‌که روشن است، آنچه موجب تفاوت در کارکرد عقل می‌شود، همان توجه و التفات نفس است که کارکردی از اراده محسوب می‌شود.^{۱۱}

آگوستین به نقش اراده در شکل‌گیری معرفت این‌گونه اشاره می‌کند: «هر که طلب می‌کند، آرزو دارد که بیابد و اگر آنچه او در طلب آن است به نظام معرفت تعلق داشته باشد، در این صورت هر که طلب می‌کند، آرزو دارد که بداند... بنابراین نوعی میل مقدم بر تولد [معرفت]، در ذهن است و به وسیله‌ی آن، یعنی به وسیله‌ی طلب‌کردن ما و یافتن آنچه ما می‌خواهیم بشناسیم، یک مولود، یعنی خود معرفت، زاده می‌شود (۲۰، ص: ۲۸۹). بر همین اساس است که ژیلسون نقش اراده را در مرتبه‌ی معرفتی انسان چنین بیان می‌کند: «مرتبه‌ی معرفتی که ما بدان دست می‌یابیم، هر چه باشد، همواره به واسطه‌ی انگیزه‌ای برای تحقیق متعین می‌شود که منشأ آن در اراده است» (۲۵، ص: ۱۳۴).

به اعتقاد آگوستین، نقش اراده در شکل‌گیری دیدگاه‌های فرد، به حدی است که فرد تا نخواهد و اراده نکند، به چیزی معتقد نخواهد شد و بالعکس، اگر التزام به عقیده‌ای را بخواهد و اراده کند، هیچ‌کس نمی‌تواند مانع او گردد (۱۷، ص: ۵۰۵). خواست و اراده‌ی فرد نیز منوط به تمایلات و عشق‌هایی است که به شخصیت وی شکل می‌دهند؛ چنان‌که این عشق‌ها ناظر به امور متعالی باشند، خواست فرد نیز به امور متعالی تعلق می‌گیرد و

در صورتی که این تمایلات ناظر به امور دانی و مادی باشند، اراده نیز عقل را در آن جهت پیش می‌برد (۲۰، صص: ۳۰۲-۳۰۴).

۲.۲. حکمت و علم

آگوستین متأثر از کلام پولس قدیس^{۱۲} و براساس آنچه در باب نقش اراده در جهت‌گیری عقل گفته شد، عقل بشر را دارای دو کارکرد می‌داند: حکمت^{۱۳} و علم^{۱۴}. توجه عقل به سمت بالا^{۱۵} و رو به خدا، همان حکمت است و توجه عقل به سوی پایین^{۱۶} که متوجه امور این دنیاست، علم نامیده می‌شود. عقل عالی (روبه‌بالا) همان عقل نظری^{۱۷} و عقل دانی (روبه‌پایین) نیز عقل عملی^{۱۸} است که تحت کنترل عقل نظری قرار دارد (۲۰، ص: ۸۴).
وی همچنین حکمت را همان تأمل در موضوعات ابدی و لایتغیر تعریف کرده و علم را فعلی می‌داند که به واسطه‌ی آن، از امور زمانی استفاده می‌کنیم. به عبارت دیگر، شناخت عقلانی^{۱۹} چیزهای جاودانه به حکمت تعلق دارد، ولی شناخت عقلی^{۲۰} چیزهای زمانمند، به علم (همان، ص: ۹۸).

این نگاه آگوستین به کارکردهای عقل، نشان می‌دهد که وی عقلانیت را پشتوانه‌ای برای دو قسم معرفت، معرفت حکمی و تجربی، می‌داند؛ هرچند چنان‌که در ادامه خواهد آمد، برای آن‌ها سطوح مختلفی از اعتبار را قائل است.

۲.۳. فرآیند تعقل

اکنون پس از تبیین معنای تعقل نزد آگوستین، لازم است تا بحثی در خصوص فرآیند تعقل و چگونگی تحقق آن از نظر وی داشته باشیم. در اندیشه‌ی آگوستین، تعقل فرآیندی دوطرفه است که یک طرف آن، انسان به‌عنوان شناسنده و طرف دیگر آن، خدا به‌عنوان شناساننده قرار دارد، که طی فرآیند اشراق حاصل می‌شود. آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، بُعد انسانی شناخت است و پرداختن به فرآیند اشراق، مجال جداگانه می‌طلبد.^{۲۱}

از آنجایی که عقل عهده‌دار کار معرفت بوده و دانستن به‌نحویقینی، یعنی دانستن از طریق عقل (۱۶، ص: ۳۵؛ ۲۵، ص: ۱۴)، باید بررسی کنیم که از نظر آگوستین، عملکرد عقل بشر در شناخت چگونه است. هسته‌ی مرکزی نظریه‌ی آگوستین در بحث تعقل را می‌توان در مکانیسمی تحت‌عنوان «مشاهده» خلاصه کرد (۲۶، ص: ۱۹۹).

۲.۳.۱. سه سطح از مشاهده: از نظر آگوستین، عقل یک چشم باطنی است که علاوه بر ادراک جهان خارج از خود، اعم از محسوس و غیرمحسوس، می‌تواند خودش و

آنچه را به‌عنوان ظرفیت و قدرت بشر است، بشناسد. به‌عنوان مثال، آگوستین در یکی از نامه‌هایش چنین می‌گوید: عقل، خودش حتی تفاوت میان دیدن فی‌نفسه و دیدن از طریق حواس را درک می‌کند. هرچند ما برخی چیزها را با واسطه‌ی بدن می‌بینیم، برخی دیگر را با ذهن می‌بینیم. تمایز میان این دو نوع مختلف از دیدن توسط ذهن فهمیده می‌شود، نه توسط بدن (۲۳، ص: ۸۲).

درواقع برای آگوستین، مشاهده،^{۲۲} اساسی‌ترین وضعیت شناختی است. او در کتاب شرح لغوی تورات^{۲۳} سه سطح از مشاهده را از هم متمایز می‌کند: مشاهده‌ی مادی،^{۲۴} خیالی^{۲۵} و عقلی:^{۲۶} «با مشاهده‌ی مادی، کلماتی را در متن مشاهده می‌کنیم، بیانگر این حکم که همسایه‌ی خود را دوست بداریم. با مشاهده‌ی خیالی، تصویری ذهنی از همسایه‌ی خود که در این لحظه از دید ما غایب است داریم و با مشاهده‌ی عقلی، به‌وسیله‌ی ذهن، اشیای غیرمادی را مشاهده می‌کنیم؛ مانند دوست‌داشتن که به آن فرمان داده شده است» (همان، ص: ۶۵).

اما کیفیت مشاهده‌ی ذهن در سطوح سه‌گانه‌ی مذکور، این‌گونه است که عقل به صورت‌های موجود در حافظه نظر می‌کند و به درک معنا، به‌خاطر آوردن، جمع‌آوری و ارتباط برقرار کردن میان آنچه از طریق حواس رسیده، می‌پردازد و درنهایت درباره‌ی صدق و کذب آن‌ها به‌داوری می‌نشیند (۱۶، ص: ۳۵). بر همین اساس است که تعقل در نظر آگوستین معنایی غیر از اندیشیدن استدلالی در منطق ارسطو می‌یابد و آن، (در کاربردی روان‌شناختی) به معنای نگاه ذهن است که نتیجه‌ی آن، رؤیت موضوع معرفت یا بصیرت‌یافتن نسبت به آن است (۲۱، ص: ۱۹).

۲.۳.۲. مشاهده‌ی عرفانی (عقلانی): تا اینجا از سه سطح مشاهده در تئوری معرفتی آگوستین سخن به‌میان آمد. اما اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، باید در آگوستین به سطح چهارمی از مشاهده نیز قائل شویم که مربوط به بالاترین ساحت معرفتی انسان است (۲۵، ص: ۹۲)؛ چراکه در میان عبارات آگوستین، فرازهایی یافت می‌شود که در آن از نوعی مشاهده سخن می‌گوید که مختص معدودی از افراد بشر است و حصول آن، تنها منوط به تزکیه‌ی باطن از گناهان و شرور است (۲۲، ص: ۶۱). این مشاهده، در نظر آگوستین، همان نظر و تأمل نیست؛ بلکه فراتر از آن، نوعی مواجهه‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ی انسان با واقعیت است، بدون اینکه حتی اندیشه و نظر، میان او و حقیقت فاصله اندازد.

آگوستین به این سطح از مشاهده چنین اشاره کرده است: «نفس عاقله این کار را با آن بخشی از خود انجام می‌دهد که برتری‌اش در آن جای دارد؛ یعنی به‌وسیله‌ی ذهن و عقل، مثل اینکه از طریق سیما و درواقع، چشم درونی و عقلانی معینی از خودش» (۱۴، ص: ۸۰).

وی سپس در ادامه توجه می‌دهد که هر نفس عاقله‌ای هم قادر به چنین رؤیتی نیست: «در واقع نه هر نفس عاقلی، بلکه نفسی که مقدس و پاک است برای آن رؤیت آمادگی دارد. این نفس است که ادعا شده برای آن رؤیت شایسته است؛ یعنی [آن نفسی] که همان چشمی را دارد که با آن ایده‌ها دیده می‌شوند؛ چشمی سالم، پاک، صاف و همانند آن چیزهایی که می‌کوشد تا آن‌ها را ببیند» (۱۴، ص: ۸۰).

۲.۳.۳. عقل در دو معنای **Ratio** و **Intellectus**: بر این اساس که تعقل نزد آگوستین ماهیتی تشکیکی دارد، وی دو واژه را برای سخن‌گفتن از عقل در انسان به کار می‌گیرد: **Ratio**(reason) و **Intellectus**(Intellect).

وی **Ratio** را در معانی مختلفی به کار برده است؛ گاه از طریق این واژه به توانایی تجزیه و تحلیل داده‌ها توسط ذهن و ربط‌دادن میان آن‌ها و گاه به کارکرد مشاهده‌ی ذهن در دو مرحله‌ی عقلی و عرفانی اشاره دارد (۲۷، صص: ۶۳-۶۵). **Intellectus** نیز اصطلاحی است که آگوستین در معانی مختلفی از آن استفاده کرده است. وی در برخی موارد از عقل بشری در سطح عادی معرفت، با اصطلاح **Intellectus** یاد می‌کند؛ البته آن مرتبه‌ای از عقل که رو به بالا داشته و به تأمل در باب حقایق لایتغیر می‌پردازد. گاهی نیز این واژه را برای سخن‌گفتن از عقل بشری در حال شهود حقایق ابدی و خدا که به واسطه‌ی اشراق الهی روشن شده و از این اشراق و منبع آن آگاه است، به کار می‌برد. البته چنان‌که گفته شد، در این مرحله بشر از سطح عادی معرفت فراتر رفته و به سطحی از تجربه‌ی عرفانی می‌رسد. در واقع انسان در بالاترین مرتبه از ادراک حقیقت، به رؤیت عقلانی^{۲۷} (مشاهده‌ی عرفانی) دست می‌یابد و قوه‌ای که در انسان به این رؤیت دست می‌زند، همان **Intellectus** است. این همان چشمی است که عقل به وسیله‌ی آن، عالم معقول را می‌بیند (همان، صص: ۶۵-۶۶). وی برای اشاره به عقل مفارق (نوس^{۲۸} در افلاطونیان که همان عقل الهی و محل حضور حقایق ازلی است) نیز از این واژه بهره برده است (۲۲، ص: ۵۹؛ ۲۱، ص: ۲۶).

اکنون با تفکیک مشاهده‌ی عقلی از مشاهده‌ی عرفانی، تاحدزیادی روشن می‌شود که چرا آگوستین این دو واژه را در موارد مختلف و گاه متخالفی به کار برده است. آنگاه که آگوستین واژه‌ی **Ratio** را به‌طور مشترک برای عقل دانی و عقل عالی به کار می‌برد، به سطح عادی تعقل در بشر التفات دارد که در تمامی افراد، اعم از تزکیه‌یافته و تزکیه‌نیافته، مشترک است. از سوی دیگر، کاربرد این واژه در مواردی که از نوعی شهود عرفانی سخن به میان می‌آید، شاید از آن جهت باشد که ظرفیت مشاهده‌ی حقایق فراطبیعی را از قابلیت‌های همین عقل مشترک، اما در رتبه‌ای بالاتر می‌داند که به واسطه‌ی اشراق الهی بر عقل بشری حاصل می‌شود، هرچند که شخص، از چنین فرآیندی آگاه نباشد. اما آنگاه که

آگوستین همین عقل عالی را که صراحتاً Ratio Superior نامیده بود، در موارد متعدد دیگر، تحت عنوان Intellectus مطرح می‌سازد، در اغلب موارد به قابلیت ویژه در انسان برای دیدن حقایق عقلی اشاره می‌کند که جز از طریق تزکیه برای کسی حاصل نمی‌شود و انسان در این مرحله، از خود فرآیند اشراق نیز آگاه است (۱۲، صص: ۴۸، ۵۰، ۶۳). به نظر می‌رسد سرّ اینکه آگوستین از عقل در این مرتبه با واژه‌ی Intellectas یاد می‌کند، به جهت ارتباطی است که عقل با نوس یا عقل الهی برقرار می‌کند و حقایق ابدی را در آن و از طریق آن مشاهده می‌کند؛ چراکه نوس نزد آگوستین، همان Intellectas است (۲۲، ص: ۲۶).

براساس آنچه گفته شد، روشن است که عقلانیت آگوستینی، محصولی از عقل محض نیست، بلکه عامل اساسی‌تر در تعقل بشری که به آن، جهت و نهایتاً شکل می‌دهد، عنصر اراده است که خود، تحت تأثیر عشق‌ها و تمایلات بشری است و در نهایت، این عشق‌ها هستند که تعیین می‌کنند هر فرد به چه موضوعی و نیز از چه حیثی به آن موضوع توجه کرده و درباب آن به تعقل بپردازد. این قابلیت بشری در صورتی که با تمایلات مادی گره خورده باشد، علم را برای فرد به ارمغان می‌آورد و در صورتی که با عشق به امور متعالی پیوند یافته باشد، مرتبه‌ای بالاتر از معرفت را حاصل می‌سازد که همان حکمت است. بنابراین عقلانیت در چنین نگاهی، یک مفهوم تشکیکی است که پایین‌ترین مرتبه‌ی آن، کشف ویژگی‌ها و خواص عالم ماده است و بالاترین مرتبه‌ی آن، مشاهده‌ی حقایق ازلی و ابدی است که منشأ تمامی حقایق مادی می‌باشد. این نوع نگاه آگوستین به ماهیت تعقل بشری مبتنی بر اراده، موضعی مختص به آگوستین است که وی را به‌جد، نه تنها از سایر متفکران دوره‌ی قرون وسطی، که از اندیشمندی چون ملاصدرا نیز متمایز می‌سازد و زمینه‌ی مناسبی برای مقایسه‌ی آرای وی با ملاصدرا در مسئله‌ی عقلانیت را فراهم می‌آورد.

۳. عقل و عقلانیت در اندیشه‌ی ملاصدرا

از نظر ملاصدرا، عقل به معنای بُعد شناسنده‌ی بشر، قوه‌ای از قوای نفس به حساب می‌آید که کارکردی معرفت‌شناسانه داشته و در جریان حرکت جوهری نفس، به فعلیت می‌رسد (۶، ج ۹، ص: ۱۴۰).

در ملاصدرا نیز شاهد بحث از کارکردهای مختلف عقل، تحت عنوان کارکردهای عملی و نظری عقل هستیم. وی که به این بحث با تفصیل بیشتری نسبت به آگوستین پرداخته، ضمن تقسیم عقل به عملی و نظری، بیان می‌کند که عقل عملی و نظری، هر دو، جزئی از نفس‌اند که ذاتاً مجرد می‌باشند، با این تفاوت که عقل عملی به لحاظ نسبت و اضافه، متعلق به صور جزئی‌ه است و نیز قوه‌ی ادراکی منسوب به عمل است که مقدمات کلی کبروی خود

را از عقل نظری اخذ کرده و سپس به واسطه‌ی آن، درباب جزئیات حکم می‌کند و همچنین در مقدمات قیاسی‌اش از مشهورات و مقبولات و تجربیات غیرقطعی بهره می‌گیرد؛ درحالی‌که عقل نظری قوه‌ی ادراکی مربوط به نظر و مبادی آن از اولیات است (۶، ج ۹، صص: ۸۲-۸۳، ۸۵).

این تقسیم عقل به عملی و نظری در ملاصدرا، چیزی شبیه به تقسیم دوگانه‌ی علم و حکمت از سوی آگوستین است.

ذکر این نکته نیز ضروری است که براساس آنچه در بخش‌های گذشته بیان شد، شاهد نگاه ویژه‌ی آگوستین به ماهیت تعقل بشری و عناصر شکل‌دهنده‌ی آن بودیم که در نتیجه‌ی آن، وی اراده را به‌عنوان مؤلفه‌ی مبنایی در ماهیت تعقل برجسته ساخت. این در حالی است که اراده نزد ملاصدرا به عقل ارجاع می‌شود و وی اساساً به چنین جایگاه بنیادینی برای اراده اعتقاد ندارد و به‌همین جهت، مباحثی مشابه آنچه درباب اراده و نقش آن در عقلانیت از نظر آگوستین مطرح است، در ملاصدرا یافت نمی‌شود؛ بلکه وی عقل را عنصری مستقل در بشر می‌داند که سایر قوای بشری، از جمله اراده، تابعی از آن به حساب می‌آیند (همان، ج ۶، صص: ۳۴۱-۳۴۲؛ ج ۲، صص: ۲۵۱؛ ۴، صص: ۱۹۹-۲۰۱). از این‌روست که درباب عقل مستقل، با نظریه‌پردازی‌های دقیقی در دیدگاه ملاصدرا مواجه‌ایم که البته در آن حرفی از اراده نیست. این مبنایی‌ترین تفاوت در دیدگاه‌های این دو اندیشمند به ماهیت تعقل است.

۳.۱. تعقل به‌عنوان قابلیت تشکیکی و ذومراتب در بشر

فرآیند شکل‌گیری علوم و معارف یا به‌عبارتی همان تعقل، در دیدگاه ملاصدرا از آن جهت که سازوکاری دوسویه دارد، بسیار نزدیک به رویکرد آگوستین در این باره است؛ با این تفاوت که تبیین فرآیند تعقل و مراحل تحقق آن، در ملاصدرا بسیار موشکافانه و با تفصیل بیشتری نسبت به آگوستین صورت گرفته است. ملاصدرا درباب شکل‌گیری علوم و معارف بشری، دو فرآیند مختلف را مطرح ساخته است:

۱. شکل‌گیری علوم و معارف طی فرآیند تجرید و انتزاع، در اثر ارتباط نفس با صور مادی: به‌اعتقاد ملاصدرا، در چنین فرآیندی از تعقل، حرکت ذهن از جزء به کل، محسوس به معقول و معلول به علت است که شامل تمامی معارف بشری مأخوذ از حس می‌گردد، اعم از معارف جزئی که در حیطه‌ی عقل عملی قرار دارند و معارف کلی که در حوزه‌ی عقل نظری داخل می‌شوند (۶، ج ۹، ص: ۱۴۳).

۲. شکل‌گیری علوم و معارف بشری از طریق ارتباط نفس با صور عینی مثالی و عقلی: این قسم از حصول معارف به‌گونه‌ای است که نفس ابتداءً طی حرکت جوهری، از عالم

طبیعت خارج شده و به عوالم مثالی و عقلی وارد می‌گردد و در اثر شهود حقایق مثالی و عقلی، به این قسم از حقایق وجودی معرفت می‌یابد (همان، ج ۳، ص: ۵۱۰؛ ج ۸، ص: ۲۳۴). از آنجایی که این قسم از علوم برای نفس در اثر ارتباط با مبادی عالی و فراطبیعی حاصل می‌گردد، نسبت این علوم و معارف با علوم مأخوذ از عالم ماده، نسبت کل به جزء، معقول به محسوس و علت به معلول است و این قسم معارف، در مرتبه‌ای برتر از معارف قسم اول قرار دارند. این قسم دوم از معارف نیز اعم از معارف حصولی، باواسطه، و معارف حضوری، بی‌واسطه، خواهند بود.^{۲۹}

نکته‌ی جالب اینکه ملاصدرا نیز همچون آگوستین فرآیند تعقل و ادراک را با مبنای مشاهده تبیین می‌کند. او در این باره می‌گوید: «ادراک، چیزی جز التفات نفس نیست و چیزی جز مشاهده‌ی مدرک توسط نفس نیست» (۶، ج ۶، ص: ۱۶۲).

ملاصدرا انواع ادراکاتِ نفس را در مواجهه با عوالم مختلف هستی، بر مبنای مشاهده، چنین به تصویر می‌کشد: «نفس دارای تنزلات و ترقیات است، گاهی به مرتبه‌ی حس که مقارن با ماده‌ی عنصریه است تنزل می‌کند و گاهی به آسمان عقل صعود می‌کند و گاهی میان این دو عالم قرار می‌گیرد. پس در هر مرتبه‌ای از این مراتب ثلاث، در عالمی از این عوالم است و موجودات و صورتی را که اختصاص به آن عوالم دارد، مشاهده می‌کند» (۷، ص: ۲۴۱).

همان‌طور که نفس در اثر مشاهده‌ی محسوسات خارجی، صورت‌هایی منتزَع از امور محسوس را در عالم خود ایجاد می‌کند، پس از مشاهده‌ی موجودات مجرد مثالی و عقلی و غیبت آن‌ها از نفس، صورتی کلی از آنچه را مشاهده کرده است، در عالم خود شکل می‌دهد (۶، ج ۳، ص: ۵۱۰؛ ج ۸، ص: ۲۳۴). بنابراین در مرتبه‌ی شهود حقایق مثالی و عقلی نیز در ابتدای مسیر، همچنان شکل‌دهی به مفاهیم کلی، در ذهن بشر اتفاق می‌افتد، اما این کلیت، کلیتی نیست که ریشه در مشاهده‌ی امر محسوس خارجی داشته باشد؛ بلکه کلیتی مأخوذ از مشاهده‌ی موجود مجرد خارجی است و آن موجود مجرد، شامل تمامی موجودات فراتر از عالم ماده، از مثال تا عقل است (همان، ج ۳، ص: ۵۱۰). در واقع ذهن بشر قادر به کلی‌سازی در دو مرحله است، مرحله‌ی اول، کلی‌سازی صور مأخوذ از ماده است و مرحله‌ی دوم، کلی‌سازی صور مأخوذ از عالم خیال یا عقل.

ملاصدرا با اشاره به این مطلب که تجرید از عوارض، به حسب اعتبار عقل، غیر از تجرید از عوارض به حسب وجود است (همان، ج ۲، ص: ۴۷؛ ج ۸، صص: ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۶)، صراحتاً میان عقلانیتِ وابسته به محسوسات و عقلانیتِ ناظر به ماورای محسوسات تمییز می‌نهد و در باب تفاوت فرآیند حصول این دو مرتبه از تعقل، چنین می‌گوید: «این شرط انتزاع در

صورتی است که صور از مواد اخذ شده باشند و اما آنچه بذاته عقل است (اشاره به عالم عقل)، در تعقلش نیاز به این تجربیات نیست و در شأن نفس است که به واسطه‌ی تعقل این معانی، تبدیل به عالم عقلی شود... و همین‌طور، آنچه ذاتاً از جنس صور خیالی است (اشاره به عالم مثال)، در تخلیش نیاز به تجرید نیست و آن صورتی است که اگر نفس به آن متصل شود، تبدیل به عالم جنانی و... می‌شود» (۶، ج ۳، ص: ۳۶۲).

وی در جای دیگری با تقسیم علوم بشری در دو قسم کلی، به دو طریق مختلف از فرآیند حصول صور علمی در نفس، اشاره کرده است. وی بیان می‌کند که علوم یا موهبتی هستند که در آن صورت، از روح کلی عالم، علوم کلی و انوار عقلی بر قلب افزوده می‌گردد و سپس حکایاتی از آن‌ها در خیال تمثیل می‌یابد؛ یا اینکه این علوم، کسب‌یافته‌اند که بعد از تعلق گرفتن احساس به جزئیات و انتزاع کلیات از جهت مشارکات و مبیانات آن‌ها، نفس به مرتبه‌ی عقل ارتقا می‌یابد. طریق اول، طریق ابرار و طریق دوم، طریق نظار است (۵، ج ۶، ص: ۱۷۰).

ملاصدرا از این قابلیت کلی‌سازی^{۳۰} ذهن، پس از مشاهده‌ی موجودات خیالی و عقلی، به اخص خواص انسان تعبیر می‌کند که در اثر آن، نوعی از معانی در ذهن ایجاد می‌شود که تجردی برتر از کلیات مأخوذ از صور حسی دارند، چراکه اساساً بر مبنای صور حسی شکل نگرفته‌اند (۶، ج ۹، ص: ۸۲؛ ۹، ص: ۴۷۴). البته فرآیند شکل‌گیری این کلیات نسبت به آنچه در صور مأخوذ از ماده اتفاق می‌افتد، متفاوت است. کلیتی که در اینجا به واسطه‌ی مشاهده‌ی موجودات مثالی یا عقلی، از دور، توسط نفس شکل می‌گیرد، کلیت به معنای ابهام است. در واقع نفس بشر در ابتدای سیر جوهری خود به سوی عوالم بالا، از آن جهت که تجرد مثالی یا عقلی کامل برایش حاصل نشده، قادر به مشاهده‌ی کامل موجودات در آن عوالم نخواهد بود و ملاصدرا از این مشاهده‌ی ناقص به مشاهده‌ی از دور تعبیر می‌کند. در اثر این مشاهده‌ی ناقص، نفس قادر به تشخیص دقیق افراد متشخص خارجی در آن عوالم نبوده و تصاویر ادراکی مبهمی از آن، در نفس حاصل می‌شود که به جهت ابهامشان، کلی بوده و لذا قابل‌صدق بر افراد متعدّدند (۶، ج ۱، ص: ۲۸۹؛ ۸، ص: ۳۲۸).

یکی از مسائل اساسی این است که چرا ملاصدرا در این مرتبه از تعقل، کلیت را به معنای ابهام مطرح می‌سازد، نه تجرید و انتزاع. بنابر گفته‌ی ملاصدرا، کلیت مفهومی که در اثر تجرید و انتزاع حاصل می‌شود، مربوط به مرتبه‌ای است که شیء خارجی همراه با ماده و عوارض مادی باشد؛ بنابراین در مرتبه‌ای از تعقل که موجودات ذاتاً مجرد از ماده و عوارض مادی‌اند، تجرید به این معنا وجود ندارد (۶، ج ۳، ص: ۳۶۲) و برای مفاهیم کلی‌ای که در

این مرتبه از تعقل در ذهن بشر تحقق می‌یابند، باید به دنبال توجیه دیگری گشت و ملاصدرا با استفاده از کلیت ابهامی، به این کار دست زده است.

نکته‌ی جالب‌تر در ساختار اندیشه‌ی ملاصدرا این است که عقلانیت موردنظر ملاصدرا، در این مرتبه نیز متوقف نمی‌گردد، بلکه بالاتر از مشاهده‌ی مجردات مثالی و عقلی از دور و علم حصولی نفس به آن‌ها، مرتبه‌ی دیگری از ادراک موجودات فراطبیعی نیز وجود دارد که مبتنی بر مشاهده‌ی مستقیم آن‌ها توسط نفس و اتحاد وجودی با آن‌هاست. وی عقلانیت حقیقی را صعود نفس به عوالم فراتر از ماده (مثال و عقل)، مشاهده‌ی موجودات مثالی و عقلی و درنهایت، اتحاد وجودی نفس با چنان حقایقی می‌داند (۸، ص: ۴۱۰) و با تعبیر متعددی به تبیین عقلانیت خاص در بشر می‌پردازد؛ از جمله اینکه: «نفس تا وقتی مقید به هیئات نفسانی است، نمی‌تواند بالفعل عاقل شود و معقول او بالفعل معقول نیست. بلکه تا زمانی که نفس، موجود به وجود طبیعی (مرتبه‌ی علوم حصولی مأخوذ از محسوسات) یا وجود نفسانی (مرتبه‌ی علوم حصولی مأخوذ از مبادی عالیه) است، قوه‌ی عاقلیت و معقولیت در آن است، نه فعلیت آن‌ها و هنگامی که نفس از این مرحله‌ی وجودی گذشت و تشخیص عقلی کلی پیدا کرد، صلاحیت پیدا می‌کند تا عین معقولات شده و نسبت آن با معقولات، نسبت با امور شخصی گردد» (۶، ج ۳، ص: ۳۶۵). از نظر ملاصدرا، عقلانیت حقیقی در بشر، شناخت حقایق اشیاء، یعنی شناخت موجودات عقلی صرف از حیث ذات، وجود و حقیقتشان است، نه از حیث مفاهیم و ماهیات عامه‌ی آن‌ها و این چیزی است که جز برای معدودی از افراد بشر حاصل نمی‌شود (همان، ص: ۳۸۶). با این تعبیر اخیر ملاصدرا، علاوه بر دو قسم اول از معارف، قسم سومی از معرفت که همان معرفت حضوری به حقایق فراطبیعی است، به اثبات می‌رسد.

وی در جایی با رتبه‌بندی معرفت به معرفت عام، معرفت خاص و مشاهده‌ی عینی عقول مفارق، از این مراتب یاد کرده و بیان می‌کند که معرفت عام، مشترک میان تمامی نفوس بشری است و معرفت خاص، اختصاص به برخی افراد بشر دارد و خاص‌تر از آن معرفت که افراد معدودتری را شامل می‌شود، مربوط به مشاهده‌ی عینی موجودات مجرد خارجی است (همان، ج ۵، ص: ۲۶۶). هریک از این مراتب را می‌توان با معنای خاصی از کلی مرتبط دانست. در مرتبه‌ی اول، سروکار بشر با کلیت مأخوذ از صور حسی است. در مرتبه‌ی دوم، کلیت، به معنای ابهام مطرح می‌شود که کلیت غیرمأخوذ از صور حسی است و در آخرین مرتبه، مشاهده‌ی مفارق عقلی و اتحاد نفس با موجود عقلی متشخصی است که دارای کلیت سعی می‌باشد. این معنا از کلیت، اساساً غیر از کلیت ذهنی و مفهومی است، بلکه اشاره به توسعه‌ی وجودی و احاطه و شمول خارجی این مرتبه از عالم هستی دارد. در واقع، قسیم در

کلی سعی، موجود مضیق و محدود است و این مطلب با بحث اطلاق و تقیید وجودی مرتبط است.

ملاصدرا براساس اعتقاد به ذومراتب بودن تعقل بشری بیان می‌کند که نفس به سه طریق استکمال می‌یابد: اول به واسطه‌ی صور عقلی مربوط به معلومات مفارق (مجردات)، مثل خدا و ملائکه که این علم مربوط به عرفاست؛ دوم به واسطه‌ی صور خیالی که حکایت از عقلیات محض است و این علم مختص به صلحاست و سوم به واسطه‌ی صور خیالی مأخوذ از امور جسمانی که متعلق به معلومات جزئی و صور حسی است و این مربوط به عوام است (۵، ج ۴، صص: ۲۹۴-۲۹۵).

براساس این تقسیم‌بندی، چنان‌که پیش از این هم اشاره شد، علم حصولی نیز شامل دو قسم اصلی می‌گردد: اول علم حصولی مأخوذ از ماده که مربوط به عامه‌ی مردم و کلیت آن نیز کلیت منطقی است و دوم علم حصولی مأخوذ از مشاهده‌ی مجردات عقلی و مبادی عالی که مخصوص صلحا و بالاتر از آنهاست و کلیت آن از نوع کلیت ابهامی است. کیفیت حصول علم برای عوام چنین است که ابتدا نفس از طریق حواس، به تصورات و تصدیقات اولیه دست می‌یابد و سپس این علوم اولیه را با یکدیگر ممزوج ساخته و از آن، تصورات و تصدیقات مکتسبه را تحصیل می‌کند و ترتب این‌ها، یعنی حس، علوم اولی و علوم ثانوی کسبی، یک ترتب طبیعی است که مرتبه‌ی متقدم، علت برای مرتبه‌ی متأخر است (۶، ج ۳، صص: ۳۸۱-۳۸۲).

اما علم حصولی در معنای دوم، این‌گونه حاصل می‌شود که «یک نفس متوسط در قوه و کمال، وقتی به عالم عقل متصل می‌شود، از نشئه‌ی حس خارج شده و بدن را با بعضی از قوای طبیعی تدبیر می‌کند و هنگامی که به عالم حس رجوع می‌کند، از نشئه‌ی عقلی‌اش غایب می‌شود و همراه او چیزی مانند خیال ضعیف از نشئه‌ی عقلی باقی می‌ماند که همراه با بقای ملکه‌ی استرجاع و استعداد اتصال، می‌تواند مدرک عقلی را که زائل گشته بود، به‌خاطر آورد» (همان، ص: ۵۱۰).

چنان‌که از فرآیند حصول علم در عموم افراد بشر به‌دست می‌آید، در این مرتبه از علم، حرکت از معلول به علت است و از همین‌رو، ملاصدرا تأکید می‌کند که چنین علمی از آنجا که علم به علت معین را در پی ندارد، علم یقینی به معلول را هم به‌دست نمی‌دهد (همان، ج ۳، صص: ۳۸۸، ۳۹۲-۳۹۴) و بنابراین چنین علمی مفید ظن است نه یقین (همان، ص ۳۹۹)؛^{۳۱} بلکه از نظر او علم یقینی مرتبه‌ای فراتر از علوم عامه‌ی بشر است و ویژگی خاص آن، علم به معلول از طریق علم به علت است که شامل سه مرحله می‌باشد: علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین. اولین مرتبه از مراتب علم یقینی، تصدیق به امور نظری کلی است

(معرفت خاص یا مشاهده‌ی از دور) که از طریق برهان حاصل شده است؛ مانند علم به وجود خورشید برای فرد نابینا. [این همان مرتبه‌ای از علم است که مختص به صلحاست و شامل حکایاتی خیالی از معقولات محض است] (۵، ج ۴، صص: ۲۹۴-۲۹۵). دومین مرتبه‌ی آن، مشاهده‌ی موجود مفارق عقلی (معرفت اخص یا مشاهده‌ی نزدیک) است، مانند مشاهده‌ی خورشید با چشم مادی و سومین مرتبه از آن، اتحاد نفس با مفارق عقلی (معرفت اخص اخص) است^{۳۲} که آن، خود، کل معقولات است و برای آن، مثالی در عالم حس یافت نمی‌شود، از آن جهت که امکان اتحاد بین دو چیز در امور جسمانی وجود ندارد (۶، ج ۳، ص: ۵۱۸). وی مجدداً تأکید می‌کند که علم یقینی مختص خواص بشر است و نه عوام و درواقع، علوم عوام از درجه‌ی یقین کمتری نسبت به علوم خواص برخوردار است و درمقابل، علوم خواص همچون ظن به حساب می‌آید (همان).

لازم به ذکر است که وصول به مراتب عالی تعقل، علاوه بر روند طبیعی نفسانی بشر، مستلزم شروطی است که برای هر کسی تحقق نمی‌یابد و آن شروط، علاوه بر سلوک علمی، ریاضت دینی و تکالیف شرعی را هم شامل می‌شود که نتیجه‌ی آن، گذر نفس از عالم طبیعت به عالم مثال منفصل و پس از آن وصول به عالم عقل است (۴، ص: ۹). علت اینکه ملاصدرا سلوک علمی صرف را برای رسیدن به درک حقایق فراطبیعی کافی نمی‌داند، اعتقاد وی به این مطلب است که مدرک و مدرک باید با یکدیگر سنخیت داشته باشند (۶، ج ۱، ص: ۳۸۷). بنابراین تا نفس به مرتبه‌ی حقایق مجرد صعود نکند، امکان معرفت حقیقی به چنین اموری را نخواهد داشت و چنین صعودی به مراتب بالاتر، علاوه بر کسب علم، کسب ملکات فاضله‌ی نفسانی به واسطه‌ی عمل را نیز لازم دارد.

۲.۳. جمع‌بندی دیدگاه ملاصدرا

براساس مباحثی که در بخش گذشته توصیف و تحلیل شد، در یک نگاه کلی می‌توان مراتب مختلف تعقل را از دیدگاه ملاصدرا در پنج طبقه جای داد:

۱. تعقل به معنای درک معارف ناظر به امور جزئی و مادی به‌عنوان کارکردی از عقل عملی (عقلانیت اعم): ملاصدرا سطحی‌ترین لایه از تعقل در بشر را مربوط به حوزه‌ی عقل عملی می‌داند که تمامی علوم کاربردی و معارفی که به‌لحاظ نتایج عملی‌شان موردنظرند، در این حوزه داخل می‌شوند. با این نگاه، تمامی علوم که امروزه با عنوان science از آن‌ها یاد می‌شود، در حوزه‌ی فعالیت عقل عملی قرار می‌گیرند.

۲. تعقل به معنای درک معارف کلی و ضروری (عقلانیت عام): این مرتبه از تعقل که فراتر از کارکردهای عقل عملی و پایه و مبنای آن است، برای عموم افراد بشر و در مراحل ابتدایی از تحقق ظرفیت‌های عقل نظری اتفاق می‌افتد که شامل دو مرحله است: ۱.

مرحله‌ی ادراک بدیهیات که ملاصدرا از آن به اوائل معقولات تعبیر کرده است. معارفی که در این مرحله از تعقل محقق می‌گردند، همان اصول و مبانی یقینی مشترک میان تمام افراد بشر است که مبنا و پایه‌ای برای تحقق سایر معارف، شامل معارفی که در حیطه‌ی عقل عملی قرار دارند و نیز معارف سطح بالاتری که در حیطه‌ی عقل نظری واقع می‌شوند، به حساب می‌آیند. ۲. مرحله‌ی ادراک معارف کلی و ضروری که در حوزه‌ی عقل نظری قرار داشته و برپایه‌ی این بدیهیات شکل گرفته‌اند. این یقینیات، شامل گزاره‌های کلی در حوزه‌ی علوم طبیعی، ریاضی و فلسفی می‌گردند که بذاته موردنظرند، نه به لحاظ نتایج عملی‌شان.

علوم و معارف بشری در دو سطح مذکور از تعقل، علمی حصولی‌اند که طی فرآیند تجرید و انتزاع از صور مادی، به دست آمده‌اند.

۳. تعقل به معنای مشاهده‌ی موجودات مجرد مثالی و عقلی از دور (عقلانیت خاص): این مرتبه از تعقل که ملاصدرا از آن به اخص خواص بشری تعبیر می‌کند، شامل مشاهده‌ی مجردات از دور توسط نفس است که همچنان در بردارنده‌ی علم حصولی و با واسطه‌ی صور علمی به موجودات خارجی است، با این تفاوت که صور علمی در این مرتبه، مأخوذ از شهود حقایق فراطبیعی، شامل موجودات مثالی و عقلی است؛ درحالی‌که صور علمی در دو مرتبه‌ی پیشین، مأخوذ از مشاهده‌ی موجودات مادی و طبیعی بود. این نحوه از تعقل، در مراحل میانی از تحقق قابلیت‌های عقل نظری اتفاق می‌افتد و چنان‌که روشن است، داخل در حیطه‌ی علم حصولی است.

۴. تعقل به معنای مشاهده‌ی مجردات مثالی و عقلی از نزدیک (عقلانیت اخص): این مرتبه از تعقل شامل مشاهده‌ی مستقیم واضح و روشن موجودات مجرد مثالی و عقلی است، به گونه‌ای که هیچ‌گونه ابهامی در آن وجود نداشته و به همین علت، خالی از هرگونه مفهوم‌سازی توسط ذهن است. ملاصدرا نتیجه‌ی چنین مشاهده‌ای را شناخت حقایق اشیاء، آن‌طور که هستند، یعنی به‌عنوان موجودات مشخص خارجی می‌داند. این مرتبه از تعقل حضوری، در مراتب عالی عقل نظری تحقق می‌یابد.

۵. تعقل به معنای اتحاد با مجردات مثالی و عقلی (عقلانیت اخص اخص): این مرحله از تعقل، اخص از همه‌ی مراتب قبلی است و ملاصدرا این نوع تعقل را اتحاد با حقایق فراطبیعی و اندکاک و فنای در حقایق مجرد می‌داند، به نحوی که هیچ دوگانگی‌ای میان نفس و آن حقایق وجود ندارد. این مرتبه از تعقل، مربوط به عالی‌ترین مرتبه از تحقق عقل نظری است که به واسطه‌ی آن، تمامی قوای عقل نظری فعلیت می‌یابد و آن را تبدیل به عقل فعال و متحد با آن می‌سازد.

لازم به ذکر است که ملاصدرا در مواردی، مشاهده‌ی عینی حقایق را با اتحاد نفس با آن حقایق یکی دانسته است، بنابراین می‌توان دو مرحله‌ی اخیر را با هم در یک قسم جای داد. باید توجه داشت که براساس تشکیکی بودن تعقل در انسان، یقین حاصل از علوم و معارف نیز هویتی تشکیکی خواهد داشت که در هر مرتبه‌ای از تعقل، متناسب با همان مرتبه خواهد بود.

۴. مقایسه‌ی دیدگاه‌ها و نتیجه‌گیری

طبق گزارشی که در این مقاله ارائه شد، می‌توان جنبه‌های اشتراک و اختلاف در دیدگاه‌های آگوستین و ملاصدرا را با وضوح بیشتری تشخیص داد. سه محور مشترک در تبیین ایشان از عقلانیت بشری عبارت‌اند از: «دوسویه‌دانستن فرآیند ادراک»، «تبیین فرآیند ادراک بر مبنای مشاهده» و «تشکیکی بودن معنای تعقل». البته چنان‌که گفته شد، نگاه آگوستین به فرآیند تعقل، بیشتر ناظر به دیدگاه‌های اولیه‌ی او نسبت به عقل و کارکردهای آن است که بعدها شکل دیگری به خود می‌گیرد. اینک بر جهات اشتراک و اختلاف دیدگاه‌های این دو اندیشمند در حوزه‌ی عقلانیت، مروری خواهیم داشت:

۱. آگوستین تعقل را که فرآیندی دوسویه است، با مبنای مشاهده تبیین می‌کند و از نوعی رؤیت ذهنی سخن می‌گوید؛ چنان‌که در ملاصدرا نیز ادراک و تعقل، چیزی جز مشاهده‌ی مدرک توسط نفس نیست؛ البته ملاصدرا با تکیه بر اصول تأسیسی خود، اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، به تبیین فلسفی «مشاهده‌ی صور علمی توسط نفس» دست زده است؛ درحالی‌که دیدگاه آگوستین در این باره، هرچند که نسبت به اندیشه‌های دوران او بسیار ارزشمند و متعالی است، اما از چنین تبیین‌هایی در یک ساختار نظام‌مند فلسفی، خالی است. ابتدای اندیشه‌های ملاصدرا بر مهم‌ترین مبانی نظام فلسفی‌اش، به وی این امکان را می‌دهد که اندیشه‌های خود را بسیار دقیق‌تر از پیشینیان خود، از جمله آگوستین، مستدل سازد، چراکه توضیحات مفصل وی از این مبانی فلسفی در جای خود و ارتباط وثیق این مبانی با تحلیل‌های وی از حقیقت تعقل، بسیاری از ابهامات را در مقام تبیین برطرف می‌کند. چنان‌که گذشت، ملاصدرا با بررسی دقیق و موشکافانه‌ی قابلیت‌های عقل بشر در مراتب مختلف که طی حرکت جوهری نفس تحقق می‌یابد، به شرح تمامی جزئیات درباره‌ی نحوه‌ی کارکرد عقل بشر می‌پردازد. یکی از امتیازات عمده در تبیین‌های وی عبارت است از پررنگ کردن نقش فعالانه‌ی عقل بشر در شکل‌دهی به مفاهیم مرتبط با علوم مختلف. این درحالی است که آگوستین عمدتاً تبیین‌های خود در این حوزه را با تکیه بر نظریه‌ی اشراق الهی‌اش شکل داده است و توجه کمتری به نقش

فعالانه‌ی عقل دارد. این مطلب می‌تواند به این جهت باشد که آگوستین مبانی لازم را برای ارائه‌ی چنان نگاه مستقلی به عقل، در اختیار نداشته است.

۲. یکی از حوزه‌های مشترک در نگاه آگوستین و ملاصدرا، تشکیکی‌دانستن معرفت بشری است. از لوازم چنین دیدگاهی درباره‌ی معرفت بشری، به رسمیت شناختن تمامی شاخه‌های معرفت بشری، از علوم کاربردی و تجربی گرفته تا ریاضیات و فلسفه و عرفان است. مطابق این مبنای، همه‌ی این علوم از اعتباری عقلانی برخوردار می‌شوند که گرچه قابل‌وثوق‌اند، اما به‌لحاظ ماهیت تشکیکی معرفت بشری، از درجات مختلفی از قطعیت و اعتبار برخوردارند و در نتیجه‌ی آن، اعتبار هر یک از شاخه‌های معرفت را باید نسبت به مرتبه‌ای که در آن واقع است، سنجید و از خلط میان آن‌ها پرهیز کرد. اما با وجود این نگاه مشترک، اختلافی اساسی در کیفیت وصول بشر به این معارف، میان دو متفکر به چشم می‌خورد و آن عبارت است از تأکید آگوستین بر فرآیند اشراق الهی و کمرنگ‌ساختن نقش مستقل عقل، در حالی که ملاصدرا علاوه بر دوسویه‌دانستن فرآیند ادراک، به‌دقت، نقش عقل را در حوزه‌های مختلف به‌تصویر کشیده است.

۳. آخرین نکته‌ای که از این پژوهش مقایسه‌ای به‌دست می‌آید، اختلاف دیدگاه این دو اندیشمند در تبیین ماهیت تعقل است. آگوستین در تبیین خود از ماهیت تعقل، اراده را به‌عنوان مؤلفه‌ی اساسی در جهت‌دادن به نوع اندیشه‌ها و خردورزی‌های بشر لحاظ می‌کند که خود، تابعی از عشق‌ها و عواطف بنیادین انسان است؛ به‌عبارتی، عشق‌ها و تمایلات اولیه‌ی انسان، اراده‌اش را می‌سازند و اراده نیز منجر به جهت‌دهی و هدایت باورها و اندیشه‌های وی می‌گردد و در نهایت، تعیین می‌کند که هر فرد خاص، به چه موضوعی، از چه منظری نظر افکند و چگونه به آن باور داشته باشد و درباب آن بیندیشد.

توجه آگوستین به دو عنصر عشق و اراده به‌عنوان حیطه‌هایی از وجود بشر در کنار حیطه‌ی معرفت و تأکید وی بر تقدم اراده بر عقل و تأثیرگذاری آن در فرآیند شکل‌گیری معرفت، حاکی از نگاه دقیق و موشکافانه‌ی وی به ساحات مختلف وجود انسان است. توجه به این ساحات وجودی و بررسی تأثیرات آن‌ها بر یکدیگر، عمدتاً در فلسفه‌ی اسلامی کمرنگ‌تر است. چنان‌که دیدیم، برخلاف آگوستین که در تعقل، نقشی بنیادین برای اراده و عشق قائل می‌شود، ملاصدرا اولاً به‌طور مستقیم بحثی را درباب نقش ساحات عشق و عاطفه در فرآیند تعقل مطرح نمی‌سازد، ثانیاً اراده را نیز تابعی از تعقل و فرع بر آن می‌داند، به‌گونه‌ای که انسان در هر مرتبه‌ای از مراتب معرفتی که باشد، اراده‌ی وی نیز متناسب با همان مرتبه خواهد بود. این اختلاف‌نظر درباب نسبت میان عقل و اراده، زمینه‌ی مناسبی را جهت پژوهش‌های مقایسه‌ای دیگری میان این دو اندیشمند فراهم می‌آورد.

یادداشت‌ها

۱. درمورد دیدگاه ملاصدرا نک: (۶، ج ۳، صص ۴۱۹-۴۲۱ و صص ۴۴۳-۴۴۶). درمورد دیدگاه آگوستین نک: (۱۱، صص: ۶۷-۶۸ و ۷۰-۷۱؛ ۱۶، صص: ۴۵-۴۷).

۲. چنان‌که در ادامه خواهد آمد، آگوستین برای سخن‌گفتن از عقل، هر دو واژه‌ی *Intellect* و *Reason* را به‌کار برده است.

۳. این نگاه آگوستین به قابلیت‌های عقل، در پایان عمر وی تغییر کرده و با نگاه خاص مسیحیت به عقل، جایگزین می‌گردد. آگوستین در این دوران متأثر از تعالیم مسیحی که انسان را موجودی ذاتاً گناهکار دانسته و عقل وی را نیز عقلی در گناه می‌داند، معتقد می‌شود که عقل تا به‌واسطه‌ی ایمان، از آلودگی گناه پاک نگردد، قابلیت شناخت حقیقت را ندارد و بنابراین تنها راه پیش روی انسان ذاتاً گناه‌کار برای وصول به حقیقت، ایمان است و در این مسیر، بدون کمک ایمان، کاری از عقل ساخته نیست (۱۲، صص: ۳-۴ و ۵۹؛ ۱۸، صص: ۲۰-۲۲).

4. Reason (ratio)

5. Intellect (Intellectus)

6. Cogitatio

۷. لازم به ذکر است که تفاوت عقل و تعقل در نظر آگوستین در این است که وی عقل را قوه، ظرفیت و ابزاری برای تعقل می‌داند و تعقل نیز شامل کارکردهای مختلف قوای عقلی بشر است که اندیشیدن، یکی از آن کارکردها به‌حساب می‌آید.

8. Dihle

9. Will

10. rational comprehension

۱۱. البته باید توجه داشت که التفات نفس به هر حوزه‌ای، علم یا حکمت، که تعلق بگیرد، تا جایی که پای عقل در میان است، آنچه حاصل می‌گردد، مصداقی از عقلانیت بشری به‌حساب می‌آید.

۱۲. «زیرا یکی را به‌واسطه‌ی روح، کلام حکمت داده می‌شود و دیگری را به‌حسب همان روح، کلام علم» (۱، قرن‌تیان اول، ۸:۱۲).

13. Sapientia

14. Scientia

15. ratio superior

16. ratio inferior

17. contemplative

18. active

19. intellectual cognition

20. reasonable cognition

۲۱. برای پیگیری دیدگاه اشراقی آگوستین رجوع کنید به: مقاله‌ی «تبيين نظریه‌ی اشراق در آگوستین با تکیه بر دیدگاه ژیلسون»، زهرا محمودکلاویه و سایر نویسندگان، مجله‌ی حکمت و فلسفه، سال دهم، شماره‌ی ۴۰، صص: ۱۴۵-۱۶۴.

22. Vision

23. Literal Commentary on Genesis

24. Corporeal vision

25. Spiritual vision

26. Intellectual vision

27. Intellectual vision

28. Nous

۲۹. در اینجا تذکر دو نکته ضروری است: اول اینکه هر نوع معرفت بشری، خواه در اثر ارتباط با عالم ماده حاصل شود و خواه در اثر ارتباط با مبادی عالی، تا آنجایی که سروکار بشر در آن، با تصورات و تصدیقات است، در حیطه‌ی علوم حصولی داخل می‌شود و تنها هنگامی می‌توان آن معارف را نوعی علم حضوری به حساب آورد که ادراک حقایق، در اثر ارتباط مستقیم نفس با آن‌ها و بدون هیچ واسطه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها صورت پذیرد. دوم اینکه در حصول هر دو مرتبه‌ی این علوم و معارف بشری، هم عقل عملی و هم عقل نظری دخیل‌اند، با این تفاوت که نقش عقل عملی در حصول معارف دسته‌ی اول، بیشتر مربوط به حیث ادراکی آن در اعمال معیشتی، مانند بنای خانه به‌نحوه متقن است؛ درحالی‌که این نقش در حصول دسته‌ی دوم از علوم و معارف، بیشتر ناظر به اعمال معادی مانند عدل و احسان و کسب فضائل و تزکیه و تصفیل نفس است که زمینه‌ساز ادراک کلیات توسط عقل نظری می‌گردد (۶، ج: ۹، ص: ۸۲).

۳۰. باید توجه داشت که این صورت‌ها فی‌حدنفسه کلی سببی می‌باشند، درحالی‌که صورت آن‌ها در ذهن، کلی به معنای منطقی آن است.

۳۱. مقصود از ظنی بودن علوم عامه‌ی بشری، نفی و انکار وصول بشر عادی به مراتبی از یقینیات نیست، بلکه معنای دقیق‌تر آن، این است که این علوم به جهت اینکه بر مبنای محسوسات و معلومات شکل گرفته‌اند، نسبت به علومی که از مبادی و علل اخذ شده‌اند، از درجه‌ی یقین کمتری برخوردار بوده و در مرتبه‌ی متأخر از آن علوم قرار دارند. ملاصدرا نیز بر همین اساس معتقد است که فرق بین ارباب علوم رسمی و افکار قیاسی آن‌ها با ارباب حکمت متعالیه که با عقول مستفاد خود، علم را از سرچشمه‌های حقیقی آن و اسباب اول و غایات آخر دریافت می‌کنند، این است که این‌ها به علت شیء که مقوم وجود و نیز مقوم حد حقیقی آن است، علم پیدا می‌کنند (۵، ج: ۶، ص: ۴۵).

۳۲. شایان ذکر است که ملاصدرا در موارد متعدد دیگری، مشاهده‌ی تام مفارقات عقلی را با اتحاد نفس با آن‌ها، یک‌مرتبه دانسته است (۵، ج: ۲، صص: ۳۵۹-۳۶۰؛ ۸، ص: ۴۱۰).

منابع

۱. کتاب مقدس، (۱۸۹۵)، لندن: ترجمه‌ی قدیم.
۲. آگوستین قدیس، (۱۳۷۹)، *اعترافات قدیس آگوستین*، ترجمه‌ی سایه میثمی، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
۳. پورسینا، زهرا (میترا)، (۱۳۸۵)، *تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌ی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۵. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، جلد ۱-۷، قم: انتشارات بیدار.
۶. _____، (۱۴۱۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ۱-۹، چاپ چهارم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. _____، (۱۳۸۷)، *سه رساله‌ی فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلام، چاپ سوم.
۸. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و مقدمه‌ی مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. _____، (۱۴۲۰)، *المبدأ و المعاد*، بیروت: دارالهادی.
۱۰. محمود کلاویه، زهرا، (۱۳۹۳)، «تبیین نظریه‌ی اشراق در آگوستین با تکیه بر دیدگاه ژیلسون»، *مجله‌ی حکمت و فلسفه*، شماره ۴۰، صص ۱۴۵-۱۶۴.
11. Augustine, Saint, (1957), *Against the Academicians*, Translated by Garvey, Mary Patricia., Marquette University Press.
12. _____, (1952), "Confessions", Translated by Edward Bouverie Pusey, in *Great Books of the Western World*, Robert Maynard Hutchins(ed), William Benton, United States of America: Encyclopedia Britanica, INC., a.
13. _____, (1948), "Divine Providence and the Problem of Evil", in *The Fathers of the Church*, v. 5, Translated by Robert P. Russell, O.S.A., New York, Cima Publishing Co., Inc.

14. _____, (2002), "Eighty-Tree Different Questions", in *The Fathers of the Church*, v. 70, Translated by David L. Mosher, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., a.
15. _____, (1959), *Of True Religion*, Translated by J.H.S Burleigh, Introduction by Louis O. Mink, Chicago: Henry Regnery Company
16. _____, (1993), *On Free Choice of the Will*, Translated by Thomas Williams, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company
17. _____, (1984), "On the Spirit and the Letter", translated by P. Holmes, in *Basic Writings of Saint Augustine*, Edited by Whitney J. Oates, New York: Random House Publisher, v. 1.
18. _____, (1910), *Soliloquies*, Translated by Rose Elizabeth Cleveland, Boston.
19. _____, (1952), "The city of God", Translated by Marcus Dods, in *Great Books of the Western World*, Robert Maynard Hutchins(ed), William Benton, United States of America: Encyclopedia Britanica, INC., b.
20. _____, (2002), *On the Trinity*, (Books 8-15), Edited by Gareth B. Matthews, Translated by Stephen Mc Kenna, Cambridge University Press, First Published, b.
21. Bourke, Vernon J., (1983), *The Essential Augustine*, Hackett Publishing Company, Fourth Printing
22. Copleston, Frederick, (1993), *A History of Philosophy*, v. II, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland.
23. Dewey, J. Hoitenga, (1991), *Faith and Reason from Plato to Plantinga*: State University of New York Press.
24. Fitzgerald, Allan D., (ed.) (1999), *Augustine through the Ages*, An Encyclopedia, O.S.A.
25. Gilson, Etienne, (1960), *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Translated by L. E. M. Lynch, New York: Random House.

26. Markus, R. A., (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards(ed.)Macmillan Publishing Co., JNC. & The Free Press, New York: Collier Macmillan Publishers.
27. Nash, Ronald H., (1969), *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, The University Press of Kentucky.
28. Rist, John, (2001), *Faith and Reason, in The Cambridge Companion to Augustine*, Edited by Eleonor Stump and Norman Kretzmann, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

